



SLAVOJ ŽIŽEK

Szenvedélyes elszakadás, avagy Judith Butler, mint Freud olvasója

Miért nem szubverzió a perverzió?

A „Kant avec Sade” témájából származó legfontosabb következmények egyike, hogy akik Foucault-hoz hasonlóan a perverzió szubverzív potenciálját hirdetik, előbb vagy utóbb a freudi Tudattalan tagadásához jutnak el. E tagadás elméletileg azon a – Freud által hangsúlyozott – tényálláson alapul, hogy a pszichoanalízis számára a hisztéria és a neurózis – és nem a perverzió – kínálja fel a tudattalanhoz vezető utat, az a perverzióon keresztül nem érhető el. Lacan Freudot követve ismételten kiemeli, hogy a perverzió társadalmilag konstruktív viselkedésforma, míg a hisztéria szubverzívebb és fenyegetőbb a fennálló hatalmi viszonyokra nézve. Látszólag fordított a helyzet: nem éppen a perverz valósítja meg és gyakorolja nyíltan mindazt, amiről a hisztériás csak titokban álmodozik? Vagy a Mester vonatkozásában: vajon a hisztériás provokáció nem kétértelmű-e, amennyiben valójában a Mester tekintélyének helyreállítását és megszilárdítását szolgálja, míg a perverz aláássa azt? (Általában így értik Freud tézisé, hogy a perverzió negatív neurózis.) Maga ez a tény azonban a freudi tudattalan paradoxonával szembesít bennünket: a tudattalan nem olyan titkolt, perverz jelenetekből épül fel, amelyekről ábrándozunk ám (hisztériásként) sohasem valósítunk meg, miközben a perverz hősiiesen „megteszi” ezeket. Amikor megvalósítjuk („act out”) titkos, perverz fantáziáinkat, minden mást kizárunk, még a Tudattalan is eltűnik valahogy – miért?

Azért, mert a freudi tudattalan nem a titkos fantázia-tartalom, hanem valami, ami közbe lép a fantáziabeli tartalom álomszöveggé (vagy hisztérikus szimptomává) történő átfordításának, áthelyezésének folyamatában. A tudattalan pontosan az, amit a perverz által megvalósított fantáziajelentek *összezavarnak*: a perverz, annak bizonyosságában, amit az élvezet nyújt, elhomályosítja a rést, az „égető kérdést”, az akadályt, vagyis a Tudattalan magját. A perverz tehát *par excellence* „inherens törvényszegő”, felszínre hozza, megjeleníti, megvalósítja a titkos fantáziákat, amelyek fenntartják az uralkodó nyilvános diskurzust, míg a hisztérikus pozíció azt a kétséget fejezi ki, hogy a titkos, perverz fantáziák „valóban azok-e”. A hisztéria nem egyszerűen a titkos vágyak és a szimbolikus tiltások között húzóódó csata tér; legelőször is ama gyötrő kételety artikulálja, hogy a titkos vágyak tényleg tartalmazzák-e mindazt, amit ígérnek – hogy az élvezetre való képtelenségünk valójában csak a szimbolikus tiltásokon múlik-e. Más szavakkal: a perverz eleve kizárja a Tudattalant, mert tudja a választ (mi nyújt *jouissance*-t a Másik számára); semmi kétsége nincs, pozíciója rendíthetetlen; míg a hisztérikus kételkedik – vagyis pozíciója vég nélküli, konstitutív (ön)kérdés: Mit akar tőlem a Másik? Mi vagyok én a Másik számára? ...

* Tanulmányában Žižek az angol 'perversion' kifejezést és származékait egyszerre használja az egyén szexuális gyakorlatának és általánosabb értelemben a szubjektum diszpozíciójának jelölésére. (A ford.)

A perverz és a hisztérikus ellentéte különösen jelentős napjaink „hanyatló Ödipusz” korszakában, amelyben a szubjektivitás paradigmatis formája többé már nem a szimbolikus kasztráción keresztül a paternális Törvénybe integrált szubjektum, hanem a felettes-én „Élvezz!” parancsát követő „polimorf perverz” szubjektum. A kérdés, hogyan hiszterizálhatjuk a perverzitás zárt körében rekedt szubjektumot (hogyan támaszthatjuk fel benne a hiány és a kérdezés dimenzióját) még sürgetőbb napjaink politikai színpadát tekintve: a kései kapitalizmus szubjektuma perverz, míg a „demokratikus szubjektum” (a szubjektivitás modern demokráciára jellemző formája) inherensen hisztérikus (absztrakt polgár a Hatalom üres helyéhez való viszonyban). Más szavakkal: a piaci mechanizmusok által megragadott *bourgeois* szubjektum, és az univerzális politikai szférához kapcsolódó *citoyen* közti viszony, szubjektív ökonómiáját tekintve megragadható a perverz és a hisztérikus közti viszonyként. Amikor tehát Ranciere poszt-politikainak nevezi korunkat, a politikai diskurzus, a hisztéria irányából a perverzió felé történő elmozdulására céloz: a „poszt-politika” a társadalmi ügyek perverz intézési módja, a „hiszterizált” univerzális dimenziótól megfosztott adminisztráció.

Gyakran hallani, hogy a hisztéria többé nem szexualizált, hanem aszexuális, a létünk elevenébe vágó traumatikus erőszak okozta sérülés terepe. Ugyanakkor csak addig foglalkozunk a hisztériával, amíg az elnyomott szubjektum kétértelmű viszonyt alakít ki a sértélssel szemben, amíg titokban perverz gyönyört merít belőle, amíg a fájdalom forrása maga gyakorol vonzerőt – a hisztéria pontosan a rémítő és visszataszító tárggyal szemben érzett ambivalens bűvölet. És e fájdalomból nyert többletélvezet a *szexualizáció* másik neve: ahogy megjelenik, a szituáció szexualizálódik és a szubjektum fennakad egy perverz hurokban. Más szavakkal: ragaszkodnunk kellene a hisztéria alapvetően szexuális karakteréről szóló freudi tézishoz, a hisztéria paradigmatis esete, Freud Dórája nem arról panaszkodott-e folyton, hogy apja és Mr K manipulációi elnyomják?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy nem feltétlenül kell a homoszexualitást (vagy bármely más, a heteroszexuális normát áthágó szexuális gyakorlatot) azonnal „perverzionak” minősítenünk. A kérdés inkább, hogyan íródik be a szubjektum szimbolikus univerzumába a homoszexualitás ténye? Milyen szubjektív viselkedésforma tartja fenn? Előfordul természetesen perverz homoszexualitás (a mazochista vagy a sadista látszólagos tudása arról, hogy mi nyújt élvezetet (*jouissance*) a Másik számára); de létezik hisztérikus homoszexualitás is azért, hogy eképp szembesüljön (a „Mi vagyok a Másik számára? Mit akar tőlem a Másik?”) talányával, és így tovább. Lacan számára tehát nincs közvetlen összefüggés a szexuális gyakorlatok (meleg, lesbizkus, „normális”) és a „patologikus”, szubjektív, szimbolikus ökonómiák (perverz, hisztérikus, pszichotikus) között. Vegyük a koprofágia (székletevés) szélsőséges esetét: még egy ilyen gyakorlat sem szükségképpen perverz, hiszen jól beírható a hisztérikus ökonómiába, tökéletesen működik hisztérikus provokációként és a Másik vágyára irányuló kérdésként: szart eszek, hogy teszteljem milyen viszonyban állok a Másik vágyával, továbbra is szeretni fog-e ha látja, hogy ezt teszem? Végül megtagad engem? Pszichotikus módon is működhet azonban, ha a szubjektum azonosítja magát partnerének székletevel, mint a csodálatos isteni szubsztanciával, hogy befogadja annak energiáját. Vagy természetesen működhet perverzióként is, ha a szubjektum,



miközben (t)eszi, a Másik vágyának eszközeként pozícionálja magát (ha azért teszi, hogy élvezetet okozzon partnerének).

Még általánosabb szinten, figyelemre méltó, hogy ha valaki új jelenséget ír le, eltekint annak domináns hisztérikus funkciójától, s inkább az állítólag radikálisabb perverz vagy pszichotikus működést részesíti előnyben. A kibertér esetében például, olyan interpretációkkal találkozhatunk, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a virtuális tér miként szabadítja fel a szimbolikus identitással folytatott perverz játék és a folyamatos átalakulás lehetőségeit, vagy miként vonja maga után a regressziót, a pszichotikus, incestuózus alámerülést a Képernyőbe, az elemésztő, maternális Dologba, amely elnyel bennünket, megfosztva a szimbolikus távolság és a reflexió képességétől. Érvelhetünk azonban amellett, hogy a virtuális térrel szembesülve legáltalánosabb reakciónk még mindig a hisztérikus zavar, a folytonos kérdezés: Milyen viszonyban állok ezzel az anonim Másikkal? Mit akar tőlem? Milyen játékot játszik velem?...

A hisztéria és a perverzió közötti meghatározó ellentéttel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy Adorno az *Új zene filozófiájában*, a zenei osztályharc analízisének e mesterművében klinikai kategóriákhoz, pontosan a perverzióhoz és a hisztériához fordul, hogy kidolgozza a modern zene két alapvető, Schönberg és Sztravinszkij neve által fémjelzett tendenciáját: Schönberg „progresszív” zenéje szélsőséges, a hisztérikus feszültség (a traumatikus találkozásokra adott, szorongástól terhes reakciók), míg Sztravinszkij, minden lehetséges zenei stílus pastiche-szerű keresztezésével, a perverzió jegyeit mutatja, vagyis a szubjektivitás dimenzióját megtagadván, kiaknázza a polimorf sokaságot, bármely speciális elemhez fűződő valódi szubjektív elkötelezettség nélkül.

Azt is mondhatnánk, hogy a perverzió hamis transzgressziójával szemben a hisztéria igazságához való ragaszkodása vezette Lacant, tanításának utolsó éveiben, azon patetikus kijelentéséhez: „A filozófia ellen lázadok. [*Ie m'insurge contre la philosophie*]”. Ezen általános kijelentés apropóján feltehető a lenini kérdés: melyik filozófiára gondolt Lacan, melyik filozófiát helyettesítette számára a filozófia, mint olyan? Francois Regnault javaslatát követve (aki arra hívja fel a figyelmet, hogy e kijelentés 1975-ben, az *Anti-Ödupisz* megjelenésének évében hangzott el¹) érvelhetnénk amellett, hogy a célba vett filozófia korántsem a hagyományos hegeli metafizika, hanem Gilles Deleuze-é, a globalizált perverzió filozófusáé. Nem a hisztéria perverz megtagadásának példaértékű esete-e az ödipális pszichoanalízis deleuze-i kritikája? A szimbolikus tekintélyhez kétértelműen viszonyuló hisztérikus szubjektummal és a pszichoanalitikussal szemben, (aki elismeri az „elfojtás” patológikus következményeit, ám egyúttal azt állítja, hogy az elfojtás a kulturális fejlődés feltétele, minthogy a szimbolikus tekintélyen kívül csak a pszichotikus hiány van) a perverz bátran a végsőkéig elmegy a szimbolikus tekintély alapjainak aláaknázásában, és a pre-szimbolikus libidinális flux produktivitásának elfogadásában... A pszichoanalízis antiödipális radikalizációja Lacan számára természetesen éppen a feltétlenül elkerülendő csapda modellje: a fennálló hatalmi konstellációhoz teljesen illeszkedő, hamisan szubverzív radikalizáció modellje. Más szavakkal: Lacan számára a filozófus „radikalitása”, az előfeltevések félelmet nem ismerő megkérdőjelezése, a hamis transzgresszió modellje.

¹ Francois Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris: Agalma 1997.

Foucault, a perverz filozófus szerint, a tiltás és a vágy közötti viszony körkörös, és abszolút immanens: hatalom és ellenállás (ellen-hatalom) feltételezik és létrehozzák egymást, vagyis a tiltott vágyakat éppen a kategorizációjukra és szabályozásukra irányuló korlátozó intézkedések generálják. Idézzük fel a korai keresztény aszkéta közismert alakját, aki a szexuális kísértést provokáló, s ezért elkerülendő szituációk részletes leírásaiban a csábítás működéséről szerzett különleges tudásról tesz tanúbizonyságot, (hogy egy egyszerű mosoly, egy pillantás, a kezek védekező mozdulata, egy segítségkérés is tartalmazhat szexuális célzást...) A probléma itt az, hogy ragaszkodván ahhoz, hogy a büntető hatalmi mechanizmusok tételezik a tárgyat, amelyre irányulnak (a szubjektum nem csupán az elnyomott, de ezen elnyomás terméke is egyben) –

„Az ember, akiről beszélnek, és akinek felszabadítására felszólítanak minket, már önmagában is egy saját magánál mélyebb alávetettség eredménye. „Lélek” lakja, ez hívja létezésre, s ez csak egy része az uralomnak, amelyet a hatalom gyakorol a testre. A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze; a lélek a test börtöne.²

– Foucault mintha maga ismerné el hallgatólagosan, hogy a hatalommal szembeni ellenállás abszolút folytonossága nem elegendő azon valódi ellenállás megalapozásához, amely már nem a „játék része”, hanem lehetővé teszi a szubjektum számára ama pozíció elfoglalását, amely őt a hatalom (a korai kereszténységtől a pszichoanalízisig gyakorolt) felügyelő, gyóntató módzataiból kiszabadítja. Foucault úgy gondolta, hogy az antikvitás e lehetőség letéteményese: a „gyönyörök gyakorlása” és a „törődés önmagunkkal” antik fogalmai még nem tartalmazzák az univerzális törvényre való hivatkozást. Azonban Foucault utolsó két könyvében kidolgozott antikvitáskép *stricto sensu* fantáziabeli, egy olyan felügyelet fantáziája, amelynek még legaszketikusabb formájában sem kell az aszexuális gyönyör szimbolikus Törvényére, Tiltására hivatkozni. Hogy a hatalom és az ellenállás ördögi köréből kitörjön, Foucault a „bukás előtti” állapot mítoszához fordul, amelyben a felügyelet egyedi és nem a bűnössé tevő morális rend által előírt procedura volt. Ebben a fantáziabeli Túlvilágban ugyanazokkal a büntető-mechanizmusokkal találkozunk, mint korábban, csak egy modális különbséggel, amely összefüggésbe hozható Malinowsky-Mead mítikus leírásaival a dél-csendes-óceáni szigetvilág el nem fojtott szexualitásáról. Nem csoda, hogy Foucault a kereszténység előtti szövegeket korábbi olvasási gyakorlatától teljesen eltérő módon olvasta, utolsó két könyve sokkal közelebb áll az akadémikus „szellemtörténethez”. Más szavakkal, Foucault leírása az önmagáról (Self) a kereszténység előtti antikvitásban, a Bukás utáni hatalmi viszonyok cinikus leírásának szükségszerű, romantikus-naiv szupplementuma³.

² Michel Foucault, *Felügyelet és büntetés*, Budapest: Gondolat Kiadó 1990. 43. (ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára) Foucault lehetővé teszi, hogy közelebbről is meghatározzuk az interpelláció, mint az individuumokat szubjektumokká transzformáló folyamat althusseri definícióját: e titokzatos individuumok, amelyek státusza Althussernél meghatározatlanul marad, a felügyelet mikro-gyakorlatainak tárgyai és termékei; a testi „anyag”, amelyen ezek a gyakorlatok működnek. Másképp: az interpelláció a szubjektum számára az, ami az individuum a felügyelet mikro-gyakorlatainak.

³ A fenti kritikában természetesen a hatalom és ellenállás foucault-i, – a *Felügyelet és büntetés*ből és a *Szexualitás történetének* első kötetéből származó – fogalmaira koncentráltunk: e két



Amikor tehát a *Felügyelet és büntetésben* és a *Szexualitás történetének* első kötetében Foucault vég nélkül variálja a produktív hatalom témáját, úgy az oktatási és a politikai, mint a szexualitás feletti hatalom esetében is; amikor újra és újra hangsúlyozza, hogy a 19.sz. folyamán a szexualitást kategorizálni, büntetni stb. szándékozó „represszív” törekvések, korántsem korlátozták és limitálták tárgyukat, a természetes szexualitást, hanem valójában ők termelték és a megsokszorozódásához vezettek (a szexet az emberi aktivitás végső titkaként, referenciapontjaként affirmálták), vajon nem éppen ama hegeli tézist ismétli-e meg, miszerint a transzcendens magánvalóra irányuló reflexív vizsgálódás tételezi magát az elérhetetlen X-et, amely, úgy tűnik, mindig kisiklik kezeink közül? (Mindez jól megvilágítható a patriarchális diskurzus elől minduntalan elmenekülő Női Szexualitás „fekete kontinensének” segítségével: e misztikus Túl nem a férfi diskurzus terméke-e? A Női Misztérium valójában nem a végső férfifantázia-e?)

A felügyeletet és az ellenőrzést illetően Foucault véleménye nem csak az, hogy a tárgy, amelyet e szabályok ellenőrizni és leigázni szándékoznak már eleve ezek következménye (jogi és kriminális szabályok előidézik a kriminális törvényszegés saját formáit, stb.), hanem hogy magát a szubjektumot is, aki ellenáll ezeknek a felügyelő szabályoknak, szíve legmélyén e szabályok formálják. Foucault alapvető példája a munka felszabadításáért indított tizenkilencedik századi „munkásmozgalom” lehetett volna: ahogy a korai libertáriánus kritika, Paul Lafargue-hoz hasonlóan (*Right to Laziness*) rámutatott, a saját felszabadításáért küzdő munkás már a fegyelmező etika terméke volt, azaz a Tőke uralma alóli felszabadulási kísérletben akarta fegyelmezett munkásként megalkotni magát, azaz mint aki önmagáért dolgozik, teljesen a maga ura (és így elveszíti az ellenálláshoz való jogot, minthogy önmagával szemben ez értelmetlen...) Ezen a szinten a Hatalom és az Ellenállás egy kölcsönösen halálos ölelésben függesztődik fel: nincs Hatalom Ellenállás nélkül (a Hatalom működésének szüksége van egy megragadhatatlan X-re), s nincs Ellenállás Hatalom nélkül (a Hatalom tételezi azt a magot, amelynek a nevében az elnyomott szubjektum ellenáll a Hatalom szorításának).

Így semmi sem félrevezetőbb, mint amellet érvelni, hogy Foucault a *Szexualitás történetének* első kötetében feltárja az egyének számára az őket elnyomó hatalmi mechanizmusok reartikulációját-resznifikációját-áthelyezését lehetővé tevő utakat. Célja és érvelésének ereje azon a kijelentésen múlik, hogy a hatalommal szembeni ellenállást éppen az teszi lehetővé, amellyel látszólag szembenáll. Más szavakkal, a biohatalom fogalmának lényege, hogy számot adjon arról, hogyan képesek a felügyelő hatalmi mechanizmusok közvetlenül konstituálni az egyéneket, behatolva testükbe, elkerülve a szubjektivizáció szintjét (azaz, annak problematikája, hogy az egyének hogyan szubjektivizálják ideologikusan önnön helyzetüket, hogyan viszonyulnak létfeltételeikhez). Értelmetlen tehát Foucault-t kritizálni,

könyvben a Hatalom fogalma a korai kérészténységben alakot öltő, felügyelő-gyóntató kontroll eljárásaira korlátozódik. Amikor későbbi interjúiban Foucault hatalomról és ellen-hatalomról beszél alig észrevehetően terepet vált, és a hatalom egyfajta nietzscheiánus, általános ontológiája felé mozdul: a hatalom minden, a levegő, amit belélegzünk, létünk anyaga. A hatalom ezen általános ontológiája egy új szubjektumfogalmat eredményez, ahol a szubjektum a hatalom „redője-ránca”, s már nem a Self, amelyik, miközben a represszív hatalom alóli felszabadítására vár, valójában épp annak a terméke.

amiért nem tematizálta a szubjektivizációt: a társadalmi felügyelet és elnyomás megragadásához ugyanis el kell kerülni őket. Később azonban (a *Szexualitás történetének* második kötetétől kezdve) arra kényszerül, hogy visszatérjen a szubjektivizáció száműzött témájához: hogyan szubjektivizálják létfeltételeiket az egyének, hogyan viszonyulnak hozzájuk, agy Althusseri terminusokban, hogyan lesznek nem csupán a fegyelmező államapparátusnak alárendelt egyének, hanem interpellált szubjektumok.

Hogyan viszonyul hát Foucault Hegelhez? Judith Butler szerint⁴ kettejük között a különbség az, hogy Hegel nem veszi figyelembe a felügyelet mechanizmusainak sokszorozó hatását: szerinte a formáló felügyelet egyszerűen a magánvalóként feltételezett, a belső emberi természet részeként adott testen fejti ki hatását, és fokozatosan közvetíti közvetlenségét, míg Foucault hangsúlyozza, hogy maguk a felügyelő mechanizmusok indítják el annak vad megsokszorozódását, amit elnyomni és szabályozni igyekszenek. A szexualitás „elnyomása” idézi elő a szexuális gyönyör új formáit...⁵ Ami azonban Foucault-nál, a *par excellence* antidialektikusnál, hiányzik az a szexualitás és a felügyelő kontroll közötti hegeli önreferenciális fordulat: a konfesszionális önvizsgálat nem csupán a szexualitás új formáit hozza napvilágra, maga a gyónás aktusa szexualizálódik, nyújt kielégülést: „A represszív törvény nem külsődleges az elfojtott libidóhoz képest, az elfojtó törvény olyan mértékben fejti ki hatását, hogy végül maga az elfojtás válik libidinális aktivitássá.”⁶

Vegyük a gyűlöletbeszéd és a szexuális zaklatás politikailag korrekt vizsgálatát: a csapda, amelybe ez az igyekezet esik, nem csupán az, hogy tudatosítja (és így generálja) a megálázás és a zaklatás új formáit és rétegeit, a csapda az, hogy ez a cenzúra egyfajta rosszindulatú, dialektikus megfordításon keresztül részesévé válik annak, amit cenzúrázni és leküzdeni szándékozott – nem teljesen nyilvánvaló-e, hogy ha valakit a „hülye” helyett mentálisan kihívásokkal küzdőnek nevezünk, ezen ironikus távolságtartás közbeékelésével épp a megálázás többletét idézzük elő. A bántást sértéssel tetézzük e hozzáadott udvarias, leereszkedő dimenzió által (köztudott, hogy a közvetlenül sértő szavaknál sokkal fájdalmasabb tud lenni az udvarias formulába burkolt agresszió, minthogy az agresszív tartalom és az udvarias forma közti kontraszt fokozza a kegyetlenséget ...) Röviden: Foucault a szexualitást felügyelő és szabályozó diskurzusok elemzése során figyelmen kívül hagyja azt a folyamatot, amely által a hatalmi mechanizmusok maguk is erotizálódnak, megfertőződve azáltal, amit „elnyomni” igyekszenek. Nem elég azt állítani, hogy az aszketikus keresztény szubjektum, aki a kísértés elleni küzdelmében végigszámlálja és kategorizálja a kísértés különböző formáit, valójában megsokszorozza a legyőzendő tárgyat, a lényeg inkább annak megértése, hogy az aszketika, aki azért korbácsolja magát, hogy ellenálljon a kísértésnek, éppen önmaga megsebzésének aktusában talál szexuális gyönyört.

Az itt működő paradoxon, hogy épp az teszi lehetővé a valódi ellenállást, hogy nem

⁴ Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA: Stanford University Press 1997, 43.

⁵ E felügyelő mechanizmusok által generált testi többlet vajon nem a lacani *plus-de-jouir*? Az, hogy Hegel nem számolt ezzel a többllettel, vajon nem függ-e össze azzal a lacani gondolattal, hogy Hegel nem veszi észre azt a többltelévezetést, amely a szolgát szolgaságnak pozíciójában tartja?

⁶ Butler, *The Psychic Life of Power*, 49.



létezik pozitív Test, amelyben a hatalomnak való ellenállás ontológiailag gyökerezhetne. A hagyományos habermasi érv Foucault-val és általában a „posztstrukturalistákkal” szemben, hogy mivel tagadnak minden normatív előírást az esetleges történelmi kontextuson kívül, képtelenek megalapozni a létező hatalmi építménnyel szembeni ellenállást. A foucault-i ellenérv szerint maguk az „elnyomó”, fegyelmező mechanizmusok szabadítják fel a teret az ellenállás számára, amennyiben többletet generálnak a tárgyukban. Habár látszólag valamilyen Női Lényegre történő hivatkozás (az Örök Nőtől kezdve a kortárs feminista írásokig) alapozza meg a nők ellenállását a maszkulin szimbolikus renddel szemben, e hivatkozás egyúttal a nőiséget azon eleve adott alapként tételezi, amelyen a maszkulin diszkurzív gépezet működik; az ellenállás itt egyszerűen a pre-szimbolikus alap szimbolikus átdolgozással szembeni ellenállása. Ha azonban azt feltételezzük, hogy a nőiség uralására és kategorizálására irányuló patriarchális igyekezet maga generálja a női ellenállás formáit, az többé nem az alap ellenállása, hanem az elnyomó erőt meghaladó aktív princípium.

A szexualitás hagyományos példáit elkerülendő, vegyük a gyarmatosító uralommal szembeni ellenállás során kialakuló nemzeti identitás eseteit: a gyarmatosító uralmát egy önmagába zárt etnikai identitás előzi meg, amelyből hiányzik az ellenállásra és a Másikkal szemben hangsúlyozott identitásra vonatkozó erős akarat, csak a gyarmatosító uralmával szembeni reakcióként transzformálódik ez a tudatosság az elnyomó ellenében hangsúlyozott nemzeti identitásra vonatkozó aktív politikai akarattá. Az anti-kolonialista, nemzeti felszabadító mozgalmakat *stricto sensu* a gyarmatosító elnyomás generálja, ez az elnyomás idézi elő azt az elmozdulást is, amely mitikus tradíción alapuló passzív etnikai öntudatosságtól vezet az etnikai identitást a nemzetállam formájában hangsúlyozó modern akarat irányában. Azt is mondhatnánk, hogy a gyarmatosítóval szembeni politikai függetlenséget új, független nemzetállam formájában megszerezni vágyó akarat annak a végső bizonyítéka, hogy a gyarmatosított etnikai csoport teljesen integrálódott a gyarmatosító ideológiai univerzumába. Itt a kimondott tartalom és a kimondás pozíciója közötti ellentmondással kell számolnunk: ami a kimondott tartalmat illeti, a gyarmatosítás elleni mozgalom önmagát természetesen a pre-koloniális gyökerekhez történő visszatérésként gondolja el, kikiáltva a gyarmatosítótól való kulturális stb. függetlenséget, míg a kijelentés formája már a gyarmatosítótól származik: ez a nyugati nemzetállam politikai autonómiája, nem csoda tehát, hogy az Indiát a függetlenségéhez vezető Kongresszus Pártot angol liberálisok tüzelték fel, és Oxfordban végzett indiai értelmiségiek vezették. Nem mondható-e el mindez a volt Szovjetunió etnikai csoportjainak tömeges nemzeti szuverenitás-kereséséről is? Bár a csecsenek az orosz elnyomás ellen folytatott évszázados küzdelmüket emlegetik, e harc mai formája nyilvánvalóan a hagyományos csecsen társadalom orosz gyarmatosításának modernizációs hatását mutatja.

Butler véleményével ellentétben Hegel igenis tudatában volt annak a retroaktív folyamatnak, amelynek során az elnyomó hatalom maga generálja az ellenállás formáit, s ez nem az előfeltevések tételezettségének hegeli paradoxona-e, vagyis hogy a tételezés-közvetítés mozgása nem pusztán átdolgozza a közvetlen-természetes Alapot, hanem teljesen átforgalmazza identitásának magját? A magánvaló, amelyhez a csecsenek visszatérni igyekeznek éppen a modernizáció folyamatában közvetítődik-tételeződik, amely megfosztotta őket etnikai gyökereiktől.



Ez az érvelés Európa-központúnak tűnhet, lévén hogy a gyarmatosítottat ellenállása okán az európai imperialista minta megismétlésére ítéli, elképzelhető azonban az ellenkező olvasat is. Amennyiben az imperialista Európa-központúsággal szembeni ellenállásunkat a korábbi etnikai identitás valamilyen gyökerére való hivatkozással alapozzuk meg, automatikusan elfoglaljuk a modernizációnak ellenálló áldozat szerepét, a passzív tárgyét, amelyen az imperialista procedura működik. Ha azonban olyan többletként fogjuk fel az ellenállást, amely a korábbi, önmagára záruló identitásunkat brutális módon megzavaró, imperialista beavatkozásból következik, pozíciónk sokkal erősebbé válik az imperialista rendszer inherens dinamikájában – inherens antagonizmusán keresztül maga az imperialista rendszer aktiválja azokat az erőket, amelyek előidézik bukását. (A szituáció pontosan megegyezik a feminista ellenállás lehetőségének megalapozásával: ha a nő a férfi szimptomája, a hely, ahol a patriarchális szimbolikus rend antagonizmusa felszínre kerül, ez semmiképpen sem korlátozza a feminista ellenállás területét, hanem még komolyabb felforgató erővel látja el.) Vagy másképp: a premissza, amely szerint a hatalommal szembeni ellenállás inherens és immanens része a hatalmi felépítménynek (vagyis ennek inherens dinamikája tételzi), nem kényszeríti ki azt a következtetést, hogy minden ellenállás előre kalkulált, a hatalom önmagával játszott, örök játékának része. A megsokszorozódás, a túlzó ellenállás hatásán keresztül a rendszer inherens antagonizmusa egy olyan mozgást indít el, amely a végső bukáshoz vezet.⁷

Úgy tűnik, hogy az antagonizmus efféle fogalma hiányzik Foucaultnál: abból a tényből, hogy minden ellenállást a hatalom felépítménye generál (tételzi), hogy az ellenállás a hatalom abszolút inherens része, úgy tűnik azt a következtetést vonja le, hogy az ellenállás előre bekalkulált, hogy nem képes ténylegesen aláásni a rendszert, vagyis kizárja annak lehetőségét, hogy a rendszer maga, inherens inkonzisztenciája következményeképp, felszínre hozhat egy erőt, amelynek többletét nem képes többé megfékezni, és amely így szétrombolja egységét, reprodukciós képességét. Röviden: Foucault nem veszi figyelembe egy saját okát meghaladó okozat lehetőségét, amely tehát, bár a hatalommal szembeni ellenállás egyik formájaként bukkan fel, és mint ilyen abszolút inherens, mégis túlnőhet rajta, és felrobbanthatja. (Filozófiai szempontból ez az „okozat” dialektikus materialista fogalmának alapvető ismérve: az okozat amely „felülmúlhatja” saját okát, ontológiailag „magasabb”, mint az oka.) Késztetést érezhetünk, hogy megfordítsuk a mindent felölelő hatalmi felépítmény foucault-i fogalmát, amely mindig-már tartalmazza önnön áthágását: mi van ha a fizetendő ár, hogy a hatalmi mechanizmus képtelen kontrollálni önmagát, az obszcén többlet legsajátabb lényegéből fakad? Más szavakkal: ami valóban kisiklik a hatalom ellenőrző karmai közül, az nem a külsődleges magánvaló, amelyet uralni próbál, hanem az obszcén szupplementum, amely fenntartja saját működését.⁸

⁷ Marx álláspontja is ugyanez, a kapitalizmus kapcsán: nem a pre-kapitalista tradíció külsődleges erőinek ellenállása hozza el a végét, hanem saját képtelensége inherens antagonizmusának uralására és megfékezésére – ahogy Marx fogalmaz, a kapitalizmus határa maga a Tőke és nem az ellenállás szigetei, amelyek kicsúsznak a markából (szexualitás, természet, régi kulturális hagyományok).

⁸ A Hatalom ezen obszcén toldalékával kapcsolatban lásd Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997, 1. és 2. fejezet.



És ez az ami miatt Foucault-nál hiányzik a szubjektum megfelelő fogalma: definíció szerint a szubjektum meghaladja saját okát, és úgy jön létre, hogy a szexualitás elfojtása átfordul a represszív intézkedések szexualizációjába. Foucault teoretikus felépítményének elégtelensége jól észrevehető abban, ahogyan a korai *History of Madness*-ben két radikálisan különböző felfogás között ingadozik: az első egyfelől az a meglátás, hogy az őrület nem egyszerűen egy önmagában létező jelenség, amely csak másodlagosan válik a diskurzus tárgyává, hanem a róla szóló sokféle (orvosi, jogi, biológiai...) diskurzus terméke, a másik pedig éppen az ellenkező nézet, amely szerint fel kellene „szabadítanunk” az őrültséget e diskurzusok fogságából és „hagyni öt magát megszólalni”.⁹

Ideológiai interpelláció

Judith Butler munkája különösen érdekes ezen a ponton: habár kiindulópontja a szubjektívizáció foucaulti-i elképzelése, azaz a performatív fegyvelmező mechanizmusoknak való alávetés, felfigyel a foucault-i építmény fent említett hiányosságaira, és egy sor máshonnan vett elméleti fogalommal és konstrukcióval igyekszik azt kiegészíteni, Hegeltől, a pszichoanalízisen keresztül a szubjektumot konstituáló ideológiai interpelláció althusseri fogalmáig, oly módon kombinálva ezeket a hivatkozásokat, amelyet korántsem eklektikus szörnyűségként, hanem „kreatív szintézisként” jellemeznek.

Az úr és a szolgál dialektikáját értelmezvén Butler a kettejük közti rejtett szerződésre koncentrál: „a szolgának szóló parancs a következő: legyél számomra az én testem, de ne engedd tudnom hogy a test, ami te vagy, az én testem.”¹⁰ A tagadás az úr részéről tehát kettős: először az úr tagadja saját testét, testetlen vágyként tételezi magát, és arra kényszeríti a szolgát, hogy úgy cselekedjen mint az ő teste, másodszor a szolgának tagadnia kell a tényt, hogy pusztán az úr testeként cselekszik, úgy kell tennie, mintha autonóm ágensként cselekedne, mintha az úrért végzett munkát nem előírták volna a számára, hanem önmagától végezné...¹¹ A kettős (és ezért ön-eltörő) tagadás e struktúrája a férfi és a nő közötti kapcsolat patriarchális mintáját is kifejezésre juttatja: az első lépésben, a nő, mint a férfi pusztá projekciója illetve reflexiója tételeződik, mint testetlen árnyéka, hisztérikusan imitálva, de soha el nem érve a teljes, ön-identikus szubjektivitás morális alakját, azonban e reflexiót tagadni kell, a nőnek a hamis autonómia látszatát kölcsönözve, mintha a patriarc-

⁹ Vajon nem figyelhető-e meg ugyanez az ingadozás abban, hogy Foucault az egyik politikai szélsőségtől a másikig: az iráni forradalom bűvöletétől a san francisco-i meleg közösség radiális életstílusában való elmerülésig jut el?

¹⁰ Butler, *The Psychic Life of Power*, 47.

¹¹ Vajon nem ugyanazzal a kettős tagadással találkozunk itt, mint Marx árufetisizmusában? Először is, az áru megfosztatik testi autonómiájától, és a társadalmi viszonyokat megtestesítő médiummá válik; majd a társadalmi viszonyok hálózata közvetlen materiális jellemzőként projektálódik az árucikkre, mintha az áru már magában rendelkezne bizonyos értékkel, és mintha a pénz általános egyenérték volna.

hátus logikáján belüli cselekvése önnön autonóm logikájának engedelmeskedne (a nők „természet szerint” alázasak, önfeláldozók...) A paradoxon az, hogy a szolga éppen annyiban szolga, amennyiben önmagát tévesen mint autonóm cselekvőt fogja fel, és ugyanez érvényes a nőre is, szolgaságának formája, hogy miközben „feminin” önmagát aláveto és „könyörületes” módon cselkeszik, önmagát autonóm ágensként fogja fel. Ezért a nő Weininger-féle explicit ontológiai leértékelése, azaz hogy pusztán a férfi pusztá szimptomája, a férfi fantázia megtestesülése, a férfi szubjektivitás hisztérikus imitációja, sokkal szubverzívebb, mint a női autonómiához való elkötelezett ragaszkodás. A legvégső feminista állítás talán: „Én magam nem létezem, csupán a Másik megtestesült fantáziája vagyok.”

Ugyanez érvényes a szubjektum és az Intézmény közötti kapcsolatra is: a bürokratikus, szimbolikus Intézmény nem csupán saját szószólójává redukálja a szubjektumot, hanem arra is rá akarja bírni, hogy a szubjektum tagadja ezt a tényt, s (színleg) autonóm ágensként cselekedjék – egy személy emberi érintéssel és személyiséggel, nem csupán arctalan bürokrata. A lényeg természetesen nem csak az, hogy egy efféle autonomizáció kétszeresen is hamis, minthogy kétszeres tagadást von maga után, de az is, hogy nem létezik szubjektum az Intézményt megelőzően (a nyelvet, mint a végső intézményt megelőzően): a szubjektivitás a Valós élet-szubsztancia Intézménynek való alávetttségében található hiányként termelődik. Ha tehát – ahogy Althusser állítaná – az az észrevétel, miszerint az interpellációt megelőzően a szubjektum mindig-már létezik, pontosan a sikeres interpelláció következménye és bizonyítéka, az interpellációt, szubjektivizációt megelőző szubjektum lacani feltételezése nem épp az Althusser által leleplezni szándékozott ideologikus illúziót ismétli-e meg? Vagy – vegyük ugyanezen kritikai érv más aspektusát – amennyiben az ideológiai identifikáció akkor sikeres, ha „teljes humán személyként” ismerem fel magam, aki „nem redukálható pusztán az ideológiai nagy Másik eszközévé”, vajon az ideológiai interpelláció e szükségszerű kudarca nem végső sikerét jelzi-e? Az interpelláció akkor sikeres, ha magamat „nem csupán mint azt”, hanem „mint egy komplex személyt, amely többek között az is” fogom fel – a szimbolikus identifikációtól való imaginárius távolság a siker jele.

Lacan számára azonban a szimbolikus identifikációt elkerülő szubjektum dimenziója nem a tapasztalat képzetes gazdagsága, amely lehetővé teszi, hogy illuzórikus távolságot tartsak fenn szimbolikus identitásomtól: a lacani „áthúzott szubjektum” (s) „üres”, ám nem valamely pszichologiko-exintenciális „üresség-tapasztalat”, hanem inkább az önmagára irányuló negativitás értelmében, amelyik a priori a *vécu*-n, a megélt tapasztalat területén kívüli. A régi történet ama hercegről, aki lovászinásnak öltözik, hogy elcsábítsa saját feleségét, ekképp megbizonyosodván arról, nem csupán rangját, hanem őt magát szereti, nem igazán alkalmas ama megkülönböztetés jelzésére, amellyel itt számolnunk kell: a lacani szubjektum azaz a „s” nem a szimbolikus identitásomat konstituáló rang, de ama fantázia-beli tárgy sem, amely a szimbolikus identitásomon túli „valami bennem”, amely értékessé tesz engem a másik vágyának számára.

Nemrégiben egy nevetséges jelenet zajlott le egy szlovén színházban: egy félművelt *nouveau riche* elkésett az előadásról és félórával a kezdés után próbált meg eljutni a helyére. Teljesen véletlenül abban a pillanatban a színésznek a színpadon a következő mondatot



kellett patetikusan elmondania: „Ki zavarja csöndemet?” – szegény *nouveau riche*, aki nem érezte magát igazán otthonosan a színházban, a késés miatt érzett büntudatából fakadóan, a kérdésben magára ismert, vagyis a mondatot úgy értelmezte, mintha az a színész haragos kifakadása volna a nézőtéren támadt hirtelen zűrzavar miatt, és hangosan, hogy mindenki jól hallja, így válaszolt: „A nevem X, elnézést a késésért, de a színház felé jövet a kocsim lerobbant!” E szerencsétlen eset elméleti hozadéka, hogy hasonló „félreértés” definiálja az interpellációt is, amikor felismerjük magunkat a Másik hívásában, önmagunkra ismerésünk mindig félreimerés, a nevetségessé válás mozzanata, miközben kérkedve elfoglalunk egy helyet, amelynek a címzettje valójában nem mi vagyunk...

Nem jelezi-e ugyanakkor ez a rés a szimbolikus intézmény „nagy Másikjának” többletét? Nem kérdés, hogy ma inkább, mint valaha a tudtunk nélkül interpellálnak bennünket: identitásunkat a nagy Másik számára egy sor digitalizált, információs (orvosi, hatósági, oktatási...) file *tételez*, amelyekről nem is tudunk, az interpelláció tehát a szubjektum számára észrevétlenül működik (vagyis határozza meg helyünket és cselekvéseinket a társadalmi térben). Ez azonban nem az a probléma, amelyet Althusser az interpelláció fogalmával megcélzott, az ugyanis a szubjektivizáció problémája: hogyan szubjektivizálják létfeltételeiket az individuumok, miként tapasztalják meg szubjektumként önmagukat? Ha tudtom nélkül bejegyeznék egy titkos állami file-ba, ez nem érinti szubjektivitásomat. Sokkal érdekesebb az ellenkező eset, amelyben a szubjektum magára ismer a „nem létező” Másik, például Isten hívásában. Althusser álláspontja, hogy önmagam felismerése a Másik interpelláló szólításában abban az értelemben performatív, hogy maga a felismerés aktusa *tételez* ezt a nagy Másikat – Isten csak addig létezik, amíg hívei szavaiban felismerik önmagukat és engedelmeskednek neki, a sztálinista politikus addig gyakorol hatalmat, amíg magára ismer a történelem nagy Másikjának szólításában, szolgálva annak Fejlődését, a demokratikus politikus, aki „az embereket szolgálja”, egy instanciát *tételez* (az Embereket), és e hivatkozás legitimálja cselekvését.

Ha tehát az intézményi kibertérben cirkuláló részletes adatbázisok ténylegesen meghatározzák, hogy mi is vagyunk a hatalmi struktúra nagy Másikjának számára¹² – vagyis hogyan konstruálódik szimbolikus identitásunk – és ebben az értelemben tudtunk nélkül „interpellálnak” az intézmények, ragaszkodhatnánk ahhoz, hogy ez az „objektív interpelláció” valójában csak azon tény révén érinti a szubjektivitásomat, hogy *jól tudom, hogy a tudtomon kívül adatbázisok cirkulálnak, amelyek a társadalmi nagy Másik szemében konstituálják az identitásomat*. Azon meggyőződése, hogy az „igazság odaát van”, hogy olyan rólam szóló fájlok cirkulálnak, amelyek még ha ténylegesen „pontatlanok” is, mégis meghatározzák szocio-szimbolikus státuszomat, utat nyit a szubjektivizáció különös, napjaink szubjektumára jellemző proto-paranoid módozata számára: egy adatbázis nehezen megragadható bejegyzésével inherens viszonyban álló szubjektumként *tételez*, amelyben sorsom, számomra elérhetetlenül, meg van írva.

¹² Ezt Mark Poster már kifejtette a *Second Media Age* című könyvében (Cambridge: Polity Press 1995.)

Az ellenállástól a tettig

Butler elméleti törekvésének politikai irányultsága a régi baloldali: hogyan lehetséges az aktuális ellenálláson túl, aláásni és/vagy elmozdítani a fennálló társadalmi-szimbolikus hálózatot (a lacani „nagy Másik”), amely előre meghatározza azt a helyet, amelyben a szubjektum létezhet?¹³ Tudatában van természetesen annak, hogy az ellenállásnak ez az oldala nem azonosítható közvetlenül a Tudattalannal: a fennálló Hatalmi rendet tudattalan „szenvedélyes kötődések” tartják fenn, kötődések, melyeknek nyilvánosan ismeretlennek kell maradniuk, hogy betölthessék szerepüket:

Ha a tudattalan megszabadul egy adott normatív parancstól, milyen más parancshoz kötődik? Miért gondoljuk azt, hogy a tudattalant, a nyelv szubjektumától eltérően, nem a kulturális jelölőket átjáró hatalmi viszonyok strukturálják? Ha az alávetettséghez való ragaszkodást a tudattalan szintjén találjuk, miféle ellenállás származhat ebből?¹⁴

Az efféle – a Hatalmat életben tartó – tudattalan „szenvedélyes kötődés” példaszerű esete pontosan a szabályozó hatalmi mechanizmusok és eljárások inherens, reflexív erotizációja: a tiltott kísértések sakkban tartására szolgáló megszállott rituálé válik a libidinális kielégülés forrásává. Így ez a szabályozó hatalmi mechanizmus és a szexualitás közötti viszonyban felbukkanó „reflexivitás”, a represszív szabályozó mechanizmusok „libidinálizálódásának” módja, ez a „mazochisztikus” reflexív fordulat, amely a szociális normák pszichikus tiltásokká való „internalizációjának” hagyományos fogalmában megmagyarázatlan marad. A második probléma, hogy ha a Tudattalant az ellenállás helyeként határozzuk meg, azaz mint amely mindenkor megzavarja a hatalmi mechanizmusok működését, vagyis az interpelláció – a szubjektum önmagára ismerése a számára előírt szimbolikus helyen – mindig tökéletlen, téves, akkor „elérhet-e az ilyen ellenállás mást, mint hogy kiterjeszti, illetve megváltoztatja a szubjektumot formáló uralkodó előírásokat és interpellációkat?”¹⁵ Röviden: „ez az ellenállás megmutatja ugyan azon kísérletek tökéletlenségét, amelyek a szubjektumot a felügyelet eszközeivel próbálják meg létrehozni, de továbbra is képtelen újraartikulálni a produktív hatalom meghatározó feltételeit.”¹⁶

Ez Butler Lacan-kritikájának lényege: szerinte Lacan a szimbolikus struktúra képzetes félreismerésére redukálja az ellenállást; az ellenállás, bár megakadályozza a teljes szimbolikus realizációt, mégis benne gyökerezik, és épp szembenállásával erősíti meg, minthogy képtelen feltételeit újraartikulálni. „A lacaniánus számára tehát az imaginárius az identitás

¹³ Butler a szubjektumot azzal a szimbolikus pozícióval azonosítja, amelyet elfoglal ezen a helyen belül, miközben a „psziché” terminusát egy nagyobb egység számára tartja fenn, amely magába foglalja azt is, ami az individuumban ellenáll a szimbolikus rendnek.

¹⁴ Butler, *The Psychic Life of Power*, 88.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 89.



diszkurzív – vagyis szimbolikus – konstitúciójának lehetetlenségét jelöli.”¹⁷ Ezzel együtt a lacani Tudattalant szintén képzetesnek minősíti, minthogy „megakadályozza a szimbolikus bármely arra irányuló igyekezetét, hogy teljes és koherens nemi identitást konstituáljon, nyelvbottlások és hiányok jelzik e tudattalant, s ez a képzetes nyelvi működésének sajátossága.”¹⁸ Ezzel szemben azonban Lacannál „a pszichikai ellenállás feltételezi a törvény korábbi, szimbolikus formájának folytonosságát, és ebben az értelemben fenntartja status quóját. Egy ilyen nézőpontból, az ellenállás eleve vereségre ítélt.”¹⁹

Először is, Butler látszólag összekeveri az „ellenállás” két radikálisan ellentétes használatát: az egyik a társadalom-kritikai használat (hatalommal szembeni ellenállás stb.), a másik pedig a pszichoanalízisben alkalmazott klinikai használat (a páciens ellenállása szimptomájának tudattalan igazságával, álmainak jelentésével szemben, stb.). Amikor Lacan „imagináriusként” határozza meg az ellenállást, a bennünket determináló szimbolikus hálózat félreismerésére gondol. Másrészt Lacan szerint lehetséges az uralkodó szimbolikus Rend radikális újraszervezése – erre szolgál a *point de capiton* (Mester-Jelölő) fogalma: amikor felbukkan egy új *point de capiton* az nem csak a társadalmi-szimbolikus rend elmozdítását idézi elő, hanem maga a strukturáló alapelv változik meg. Talán megfordíthatjuk a Lacan és Foucault közötti, Butler által felmutatott ellentétet (Lacan a képzeletbeli akadályozásra redukálja az ellenállást, míg Foucault a sokféle gyakorlat heterogén mezőjeként megragadott plurálisabb diskurzusfogalmával jóval mélyrehatóbb szubverziót és reartikulációt tesz lehetővé), így Foucault lesz az, aki a hatalommal szembeni ellenállás immanenciájához ragaszkodik, míg Lacan az egész szimbolikus mező radikális reartikulációja számára hagy lehetőséget, a szűkebb értelemben vett *tett*, a „szimbolikus halálon” történő áthaladás révén. Röviden: Lacan az, aki lehetővé teszi, hogy konceptualizáljuk a különbséget az imaginárius ellenállás (a hamis transzgresszió, amely megerősíti a status quót, így működésének pozitív feltételül szolgál) és (egy *tett* Valóságának közbelépése révén) a valódi szimbolikus reartikuláció között.

Csak ezen a szinten – vagyis ha figyelembe vesszük a *point de capiton* és a valós *tett* lacani fogalmait – válik lehetővé az értelmes párbeszéd Butlerrel. A társadalmi létezés butleri formája (éppúgy, mint Lacané) a kényszerített választás: ahhoz, hogy (a társadalmi-szimbolikus térben) létezzünk, el kell fogadnunk az elidegenedést, azaz egzisztenciánk meghatározását a nagy Másik terminusaiban, a társadalmi-szimbolikus tér fennálló struktúráját. Gyorsan hozzáteszi azonban, hogy ez nem korlátozhat bennünket a lacani nézetre (vagyis, amit annak gondol), amely szerint valódi transzgresszió csak a szubjektum pszichotikus

¹⁷ Uo. 96-97.

¹⁸ Uo. 97. Butler elementárisan ellentmond Lacannak, aki szerint a Tudattalan „a Másik *diskurzusa*”, tehát szimbolikus, nem imaginárius – nem épp „a Tudattalan úgy strukturálódik, mint egy nyelv” Lacan legismertebb sora? „A nyelvbottlások és a hiányok” mindenestül szimbolikusak Lacan számára, a jelölő-hálózat funkcionális zavarára vonatkoznak. A helyzet tehát épp az ellenkezője annak, amit Butler állít: nem a Tudattalan a szimbolikus Törvénnyel szembeni imaginárius ellenállás, hanem, a *tudatosság*, a *tudatos ego* az imaginárius félreismerés és a tudattalan szimbolikus Törvénnyel szembeni ellenállás eszköze!

¹⁹ Uo. 98.

kizárásának árán hajtható végre; egyrésztől van tehát a hamis imaginárius ellenállás a szimbolikus Normával szemben, másrésztől pedig a pszichotikus összeomlás, ami a szimbolikus elidegenedés teljes elfogadása (a pszichoanalitikus kezelés célja), az egyedüli „realisztikus” lehetőség.

Butler a Szimbolikus e lacani merevségét a feltételezés és tételzés hegeli dialektikájával állítja szembe: a szimbolikus Rend nemcsak mindig-már feltételezett, mint a szubjektum társadalmi létének pusztá miliője, ez a Rend csak annyiban létezik, reprodukálódik, amennyiben a szubjektumok felismerik magukat benne és ismétlődő performatív gesztusokon keresztül újra meg újra elfoglalják benne helyüket – ez természetesen lehetővé teszi, hogy a paródia irányába elmozdított performatív aktusokon keresztül megváltoztassuk társadalmi-szimbolikus létezésünk szimbolikus körvonalait. Ím Butler anti-kantianizmusának lényege: visszautasítja a lacani szimbolikus a priorit, mint a létezésünk koordinátáit előre fixáló transzcendentális keret új verzióját, amely nem hagy teret e feltételezett kondíciók retro-aktív áthelyezésére. Így amikor Butler megkérdezi –

Mit jelentene a szubjektum számára az, hogy másra vágyik, mint saját jelenlegi „társadalmi egzisztenciája”? Ha az egzisztencia lebontása a halál, kockára tehető, halálra ítéltető vagy halálba üzhető-e annak érdekében, hogy a társadalmi hatalom életfeltételek feletti uralmát megváltoztassuk? A szubjektum az őt megalkotó normák megismétlésére kényszerül, de ez az ismétlés kockázatos, hiszen ha valaki elmulasztja a „helyes módon” megerősíteni a normát, további szankcióknak teszi ki magát, egzisztenciájának alap feltételeit veszélyezteti. És mégis, az életet – aktuális organizációjában – veszélyeztető ismétlés nélkül, hogyan képzelhetjük el eme organizáció esetlegességét, és az élet-feltételek performatív reconfigurációját?²⁰

– a lacani válasz világos: „a „társadalmi egzisztencia” folytatásától eltérő dologra vágy-ni”, megkockáztatni egy tettet, ami a halált vonja maga után, azt jelzi, hogy Lacan miként fogalmazta újra a freudi halálösztön-törekvést az *etikai tett* elemi formájaként, olyan tett-ként, amely nem redukálható egy „beszédkaktusra”. (Ez utóbbi performatív erejét egy sor fennálló szimbolikus szabályból és/vagy normából meríti.)

Nem épp ez Lacan Antigóné-olvasatának lényege? Antigóné valóban egész társadalmi létét kockáztatta, ellenszegülve a Város Kreónban, az uralkodóban megtestesülő társadalmi-szimbolikus hatalmának, ezért került halálhoz hasonló állapotba (kizárása a társadalmi-szimbolikus térből). Lacan szerint nem létezik tulajdonképpen *etikai tett* a nagy Másik, a szubjektum identitását garantáló társadalmi-szimbolikus hálózat pillanatnyi felfüggesztésének kockázata nélkül: az autentikus tett csak akkor válik lehetővé, ha a szubjektum vállalja egy olyan gesztus kockázatát, amelyet már „nem fed le” a nagy Másik. Lacan e „két halál közötti” állapot minden lehetséges verziójával foglalkozik: nemcsak Antigóné, hanem az Oidipusz Kolónoszban, Lear király, Poe hőse Mr. Valdemar, és így tovább egészen Claudel *Coufontaine*-trilógiájának Sygne-éig – mindannyiuk helyzetében közös, hogy ezen „az éle-

²⁰ Uo. 28-29.



ten és halálon túli" élőhalott állapotban találják magukat, ahol felfüggesztődik a szimbolikus Végzet kauzalitása.

Kritizálhatnánk Butlert ezen radikális tett és a szimbolikus feltételek performatív rekonfigurációjának összekeverése miatt, a kettő nem ugyanaz. Ragaszkodnunk kell a meghatározó különbséghez a pusztán „performatív rekonfiguráció” – amely a hegemonia területén belül marad és feltételeinek ön maga ellen fordításáért folytat gerrilaharcot – és az egész területet újraszervező, sokkal radikálisabb tett között, amely épp a társadalmilag hordozott performativitás teljes feltételrendszerét fogalmazza újra. Így Butler az, akinek pozíciója csupán az uralkodó diskurzus marginális „rekonfigurációit” teszi lehetővé, aki az „inherens törvényszegő” pozíciójában marad, amelynek referenciapontként szüksége van a csak részlegesen áthelyezhető és meghaladható uralkodó diskurzus köntösében megjelenő Másikra.²¹

Lacan álláspontját tekintve Butler tehát egyszerre túl optimista és túl pesszimista. Egyrészt túlértékeli a performatív rekonfiguráció szubverzív potenciálját, mert az efféle gyakorlatok végső soron éppen hogy támogatják azt, amit aláásni szándékoznak, hiszen eleve számításba veszik a „törvényszegések” mezejét, sőt ezeket a nagy Másik uralkodó formája idézi elő. – Lacan a szimbolikus normákat és kodifikált áthágásait nevezi „nagy Másiknak”. Az ödipális rend, ez az ideologikus intézményekben, rituálékban és gyakorlatokban megtestesülő óriási szimbolikus alakzat túlságosan is mélyen gyökerező és „szubszanciális” entitás ahhoz, hogy marginális performatív áthelyezések útján ténylegesen aláásható volna. Másrészt Butler nem teszi lehetővé azt a radikális aktust amely a maga totalitásában alakítja át az uralkodó szimbolikus rendet.

A fantázia keresztezése

Aláásható-e végül a szubjektivizáció legalapvetőbb szintje, amit Butler „szenvedélyes kötődésnek” nevez? A szubjektum létének konzisztenciáját alátámasztó, primordiális „szenvedélyes kötődés” lacani elnevezése a *fundamentális fantázia*. A szubjektumot konstituáló „kötődés a szubjektivizációhoz” tehát nem más, mint az elsődleges „mazochista” jelenet, amelyben a szubjektum „szenvedővé teszi, szenvedőként látja” magát, és amely így minimális támogatást nyújt a létéhez (mint Freud elsődlegesen elfojtott, „Az apám ver

²¹ Vajon nem ugyanez a probléma a „marginális” homoszexuális pozícióval is, amely pusztán azon uralkodó heteroszexuális norma megszegése, amelyre végső soron mint inherens feltételére támaszkodik? Erről tanúskodik Butler nyilvánvalóan túlzott ragaszkodása ahhoz, hogy a homoszexualitás olyan tapasztalat, amely a legtöbb egyén számára az identitás elvesztését vonja maga után, mintha egy homoszexuális aktus elképzelése manapság még mindig hallatlanul szörnyű tapasztalat lenne, és erről tanúskodik a „queer” nyugtalansága is, hiszen nem a cenzúra fenyegeti, hanem épp az a türelmes hozzáállás, amely egyszerűen és közömbösen befogadja, nem tapasztalván többé traumatikus szubverzióként – mintha hirtelen elvesztették volna szubverzív fullánkjukat...

engem" szakasza a „Gyereket vernek” triádjában). E fundamentális fantázia mindenestül *inter-passzív*:²² a passzív szenvedés (szubjektívizáció) képe jelenik meg benne, amely egyszerre fenntartja és fenyegeti a szubjektum létét, amely csak addig tartja fenn ezt a létet, amíg kitaszított („öselfojtott”) marad. E perspektívából lehetővé válik a szadomazochisztikus performansz mai művészi gyakorlatának új megközelítése: nem az a helyzet, hogy bennük éppen ez a kitaszítás szűnik meg végül?

Butler és Lacan között az a különbség, hogy Butler számára az öselfojtás (kitaszítás) azonos az eredeti „szenvedélyes kötődés” kitaszításával, míg Lacan szerint a fundamentális fantázia (az anyag, amelyből a „szenvedélyes kötődés” felépül) már magában töltőanyag, egy bizonyos ürt, hiányt elfedő formáció. Ezen a ponton, ahol a Butler és Lacan közti különbség csaknem észrevehetetlen, találkozunk a kettejüket elválasztó végső különbséggel. E „primordiális kötődést” Butler a szubjektum proto-hegeli értelemben vett előfeltételeként interpretálja, és ezért számol a szubjektum azon képességével, hogy dialektikusan újrafogalmazza, rekonfigurálja létfeltételeit: a szubjektum identitása „mindaddig míg identitás marad, a sérülésében gyökerezik, de mindez azt is implicálja, hogy a resignifikáció lehetőségei átdolgozzák és megzavarják a alávetéshez fűződő szenvedélyes kötődést, ami nélkül a szubjektum alakítása – és újraformálása – nem következhet be.”²³ Habár a szubjektumok mindenkor kényszerített választással szembesülnek, amelyben csak a nemlétezés árán utasíthatják vissza az interpellációt – vagyis a nemlét fenyegetésének árnyékában, úgyszólván emocionálisan megzsarolva, azonosulnak az előírt szimbolikus identitással („nigger”, „kurva”, stb.) – mégis lehetséges számukra ezen identitás kimozdítása, újrakontextualizálása, más célokra történő felhasználása, hiszen a szimbolikus identitás csak folyton ismétlődő újraazonosulásokon keresztül őrződik meg.

A fentebbi két terminus Lacan szerint alapvetően különbözik: a fundamentális fantázia, amely végső támaszt nyújt a szubjektum létehez, és a szimbolikus identifikáció, amely már szimbolikus válasz a fantáziabeli „szenvedélyes kötődés” traumájára. A szimbolikus identitás, amit a kényszerített választásban vállalunk fel, amikor felismerjük magunkat az ideológiai interpellációban, a végső támaszaként szolgáló, fantáziabeli „szenvedélyes kötődés” tagadásán alapul. (A katonai életben a homoszexuális kapcsolat jó példa a „szenvedélyes kötődésre”, amelyet, hogy hatékony legyen, tagadni kell.²⁴) Mindez további megkülönböztetéshez vezet a szimbolikus reartikulációk, vagy a fundamentális fantáziát ténylegesen nem veszélyeztető variációk (mint az „Az apám ver engem” különféle verziói a „Gyereket vernek” fantáziában), és a lehetséges „keresztkezés”, a fundamentális fantáziától való távolság elérése között. A pszichoanalitikus kezelés végső célja, hogy a szubjektum felszámolja léte konzisztenciáját garantáló „szenvedélyes kötődést”, és így végrehajtsa, amit Lacan „szubjektív destitúciónak” nevez. A fundamentális fantázia jelenetéhez fűződő „szenvedélyes kötődés” nem „dialektizálható”: csak kereszttezhető.

Clint Eastwood „Piszkos Harry” című sorozata a fantázia dialektikus rekonfigurációjának

²² A fogalom magyarázatához lásd Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, 3. fejezet

²³ Butler, *The Psychic Life of Power*, 105.

²⁴ Lásd Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, 2. Fejezet



és variációjának példaszerű esetét nyújtja: az első filmben a mazochista fantázia minden kétértelműségével együtt csaknem közvetlenül elismert, míg a többi részben úgy tűnik Eastwood tudatosan elfogadja a politikailag korrekt kritikát, és kimozdítja e fantáziát, hogy elfogadhatóbb, „progresszív” stílusban folytathassa a történetet, ezekben a rekonfigurációkban azonban *ugyanaz a fundamentális fantázia működik*. Az efféle rekonfigurációk minden politikai hatékonyságuk ellenére sem rombolják le a kemény fantáziabeli magot, inkább fenntartják azt. Butlerrel szemben – Lacan véleménye szerint – még a politikában is lehetséges a fundamentális fantázia radikális „keresztézése”, csak egy ilyen, a fantáziabeli magot felszámoló gesztus lehet autentikus tett.²⁵

Mindez arra kényszerít bennünket, hogy újradefiniáljuk a (társadalmi) identifikáció fogalmát: mivel a szenvedélyes kötődés csak addig tölti be funkcióját, amíg nem ismerjük el nyíltan, amíg távolságot tartuk tőle, ezért ami a közösséget összetartja, az nem az azonos tárgyvaló identifikáció, hanem épp ellenkezőleg, a „diszidentifikáció”, az egyének gyűlöletének vagy szeretének átruházása egy képviselőre. Például a keresztény közösséget az tartja össze, hogy hitüket néhány kiválasztott egyénre (szentekre, papokra, esetleg csak magára Krisztusra) ruházzák át, akikről „feltételezik, hogy valóban hisznek”. A *szimbolikus* identifikáció funkciója tehát nem az azonosulás tárgyába történő közvetlen alámerülés (vagy az azzal való egyesülés), hanem épp ellenkezőleg a tárgytól való *eredeti távolság* fenntartása (ezért tartotta az Egyház végső ellenségének a zelótákat: közvetlen azonosulásuk és hitük révén épp azt a távolságot fenyegették, amelyen keresztül a vallásos intézmény fenntartotta magát.) Más példa: ha egy szeretkező párt bemutató szerelmi melodrámban hirtelen észrevevesszük, hogy tényleg szeretkeznek (vagy egy snuff filmben tudatosul bennünk, hogy az áldozatot valóban halálra kínozzák) ez *felfüggeszti* a narratív realitással történő azonosulásunkat. Emlékszem fiatakoromból egy látványos lengyel filmre, a *Fáraóra* (1960), amelynek egyik jelenetében egy lovat áldoznak fel: amikor nézőként észrevettem, hogy a lovat tényleg leszúrák a lándzsával, ez rögtön meggátolta a narratívával való azonosulásomat... A lényeg az, hogy ugyanígy van a „valódi életben” is: realitásérzékünket mindig minimális „diszidentifikáció” tartja fenn (például, amikor másokkal kommunikálunk, „elfojtjuk” a tudásunkat arról, hogy hogyan izzadnak, székelnek és vizelnek.)

Butler joggal hangsúlyozza, hogy a szubjektivitás kettős működést foglal magában: egy elsődleges „szenvedélyes kötődést”, a Másikkal szembeni alávetettséget, behódolást és ennek tagadását – vagyis a tőle való távolság megszerzését, amely felnyitja a szabadság és az autonómia terét. Az elsődleges „szenvedélyes kötődés” tehát – derridai terminusokban – a szabadság és az ellenállás lehetőségének és egyben lehetetlenségének feltétele: nem létezik szubjektivitás ezen kívül, vagyis a szubjektivitás csak az önnön alapjától való minimális

²⁵ A tett lacani fogalma saját előfeltételei, „a nagy Másik” retroaktív megváltoztatásának mozzanatára koncentrálni: egy tett, amely tulajdonképpen „csodálatosan” változtatja meg magát a standardot, amellyel mérjük és értékeljük aktivitásunkat; vagyis szinonim azzal, amit Nietzsche az „értékek átértékelésének” nevezett. Pontosan ebben az értelemben foglalja magában a tett „a Legrosszabb (*le pire*)” választását: akkor történik meg a tett, amikor a Legrosszabb választása (ami az adott helyzetben annak tűnik) megváltoztatja magát a jó vagy a rossz standardját.

távolság „megszüntetve-megőrzéseként” tételezheti magát. Elméletileg és politikailag azonban döntő fontosságú, hogy megkülönböztessük az eredeti fantáziabeli „szenvedélyes kötődést”, amelyet a szubjektumnak el kell fojtania, hogy fenntartsa társadalmi-szimbolikus egzisztenciáját, amely meghatározott pozíciót biztosít a számára (az interpellatorikus felismerés illetve identifikáció helyét). E kettő nem állítható egyszerűen szembe, mint „jó” és „rossz” (a társadalmi-szimbolikus identifikáció csak úgy tudja magát igazolni, ha fenntartja az el-nem-ismert fantáziabeli támaszt), mindazonáltal különböző logika szerint működnek.

A fantáziabeli „szenvedélyes kötődés” és a társadalmi-szimbolikus identifikáció összekeverése magyarázza azt is, hogy Butler a felettes-én és az én-ideál párosát naiv, prelacaniánus módon használja. A felettes-ént olyan instanciaként definiálja, amely a szubjektum valódi énje és az elérendő én-ideál közötti távolságot méri, és bűnösnek találja a szubjektumot igyekezetének kudarca miatt. Nem volna-e sokkal gyümölcsözőbb Lacant követve a két terminus közti ellentétet ragaszkodni? A büntudat, amelyben a felettes-én szubjektumra gyakorolt nyomása ölt testet, nem olyan őszinte, mint amilyennek tűnik: nem az én-ideál (a társadalmilag meghatározott szimbolikus szerep) örökös elvétése, hanem épp elfogadása miatt érezzük, ekképp elárulván fundamentálisabb vágyainkat (az eredeti „szenvedélyes kötődést”, ahogy Butler mondaná). Lacant nyomán megmagyarázhatjuk a felettes-én paradoxonát, amely abban áll, hogy minél inkább követem az én-ideál parancsait, annál bűnösebb leszek alapvető fantáziabeli „szenvedélyes kötődésem” elárulása miatt. Más szavakkal a felettes-én számára az eredeti „szenvedélyes kötődés” elárulása a szocio-szimbolikus térbe történő belépés ára.

Mi is akkor a felettes-én a szimbolikus Törvénnyel szemben? A szülői alak, aki „represszív” szimbolikus autoritásként, azt mondja a gyerekeknek: „Elmész a Nagy születésnap partijára és rendesen viselkedsz, még ha halálra is unod magad. Nem érdekel mit érzel, ezt fogod tenni!” A felettes-én alakja ezzel szemben azt mondja a gyerekeknek: „Bár jól tudod, hogy a Nagy mennyire szeretne látni, csak akkor kell meglátogatnod, ha igazán akarod, ha nem, hát itthon is maradhatsz.” A felettes-én trükkje a szabad választás e hamis látszatában áll, amely – ahogy minden gyerek tudja – valójában, egy erősebb parancsot hordozó kényszerített választás – nemcsak „Meg kell látogatnod a Nagyit, akárhogy is érzed!”, hanem „Meg kell látogatnod a Nagyit, és, továbbá, *örülnöd is kell neki!*” – a felettes-én azt írja elő, hogy *élvezd* azt, amit tenned kell. Ugyanez érvényes a házaspárok közti feszült viszonyra is: amikor a hitves azt mondja a partnerének: „Meg kellene látogatnunk a húgomat, de csak ha te is akarod!” amely valójában azt jelenti: „Nem csak egyet kell értened a látogatással, hanem boldogan kell jönnöd, szabad akaratodból, saját örömödre, nem csak az én kedvemért!” A lényeg, hogy ha a szerencsétlen partner eme ajánlatot, mint a választás valódi lehetőségét fogja fel és azt mondja: „Nem!”, akkor a hitves előre látható válasza: „Hogy mondhatod ezt! Hogy lehetsz ilyen kegyetlen! Mit ártott neked a húgom, hogy ennyire nem szereted?”



A melankolikus kettős-kötés

Az utóbbi években Butler megpróbálja korai „konstruktivista” pszichoanalízis-kritikáját a nemi identitás kialakulásának számbavételével kiegészíteni, amelyhez igénybe veszi a gyász és a melankólia freudi értelmezéseit. A kitaszítás és az elfojtás freudi megkülönböztetésére épít: az elfojás a szubjektum által végrehajtott tett, egy aktus, amelynek révén a szubjektum (aki már cselekvő) elfojtja pszichikus tartalmának egy részét; míg a kitaszítás a kizárás negatív mozgása, amely megalapozza a szubjektumot, egy gesztus, amelytől a szubjektum identitásának konzisztenciája függ, amelyet nem „fogadhat el”, minthogy szétesését vonná maga után.

Butler e konstitutív kitaszítást a homoszexualitáshoz köti: ez a szenvedélyes kötődés az Azonoshoz (az azonos nemű szülőhöz), amelyet fel kell áldozni, hogy a szubjektum belép-hessen a társadalmi-szimbolikus Rendbe. Mindez a szubjektumot konstituáló melankóliához vezet, beleértve a szubjektivitást meghatározó reflexív fordulatot: elfojtjuk a szenvedélyes kötődést – vagyis meggyűlöljük az azonos nemű szülő iránti szerelmünket; majd egy szűkebb értelemben vett reflexív megfordításban e „szerelem gyűlölete” átfordul a „gyűlölet szeretévé” – „szeretjük gyűlölni” azokat, akik a szerelem eredeti, elvesztett tárgyára emlékeztetnek (melegek)... Butler logikája kifogástalan. Freud hangsúlyozza, hogy a libidinális tárgy elvesztésének eredménye – a melankólia legyőzésének lehetősége – az elvesztett tárggyal való azonosulás. Nem érvényes-e ez szexuális identitásunkra is? Vajon a heteroszexuális identitás nem a melankólia sikeres meghaladásának eredménye-e, miközben a homoszexuális visszautasítja a veszteségével való teljes kibékülést, továbbra is ragaszkodván elvesztett tárgyához? Butler eredménye tehát, hogy az eredeti Kitaszítás nem az incesz-tus tiltása: az incesztus tilalma már a heteroszexuális norma uralmát feltételezi (az elfojtott incesztuózus vágy az ellenkező nemű szülő felé irányul), és e norma a homoszexuális kötődés kitaszításában tételeződik:

Az ödipális konfliktus feltételezi, hogy a heteroszexuális vágy már létrejött, hogy a heteroszexuális és a homoszexuális közti különbség már érvényre jutott...; ebben az értelemben az incesztustilalom már feltételezi a homoszexualitásra vonatkozó tiltást, már feltételezi a vágy heteroszexualizációját.²⁶

Az azonos nemhez való eredeti „szenvedélyes kötődés” tehát nem pusztán elfojtottként tételeződik, hanem kitaszítottként, abban a radikális értelemben, hogy sohasem létezett pozitívan, minthogy kezdettől fogva ki volt zárva: „Mivel a homoszexuális kötődéseket a normatív heteroszexualitás nem ismeri el, nem egyszerűen olyan vágyakként konstituálnak, melyek felbukkanásukat követően azonnal tiltottá válnak – kezdettől fogva száműzettek.” Paradox módon tehát, épp az eltűnt és megrögzött heteroszexuális identifikáció, amely – ha számításba vesszük ama tényt, hogy Freud számára az identifikáció az

²⁶ Butler, *The Psychic Life of Power*, 135.

elveszett tárgy melankolikus bekebelezésén alapul – demonstrálja, hogy az eredeti szenvedélyes kötődés homoszexuális volt:

Ebben az értelemben a „legigazibb” lesbikus melankolikus a heteroszexuális nő, a „legigazibb” meleg melankolikus a heteroszexuális férfi... A heteroszexuális férfi azzá a férfivé válik (imitálja, megidézi, kisajátítja, a helyébe lép), akit „sosem” szeretett és „sosem” bánkódott miatta,²⁷ a heteroszexuális nő azzá válik, akit „sosem” szeretett és „sosem” bánkódott miatta.

Itt Butler látszólag egyfajta jungianizmusba bonyolódik: a férfi nem az őt kiegészítő női hasonmására vágyik (*animus az animára* stb.), hanem az azonosságra – nem az azonoság az, amely „elfojtja” a különbséget, a különbség(re irányuló vágy) taszítja ki az azonosságot (a rá irányuló vágyat)... Mit kezdünk azonban azzal a Butler által is hivatkozott ténnyel, hogy a megrögzött maszkulin identitásához kötődő férfi fél attól, hogy a nőiesség „passzív” pozíciójába kerül, mint aki (egy másik) férfira vágyik? Amivel itt találkozunk, az épp a melankolikus bekebelezés fordítottja: ha ez utóbbi esetben azzá válunk, amit feladni kényszerülünk, vagyis *úgy vágyódunk mint tárgyunk*, a férfi, akkor a második esetben *úgy vágyódunk mint azon tárgyunk*, amellyé válni félünk: a nő, a férfi „a nőt akarja, a nőt, aki maga sosem lenne. Semmiképp sem akar nő lenni, ezért akarja őt... Valóban, nem azonosul vele, s nem is vágyik más férfira. A vágy e visszautasítása és feláldozása a tiltás hatására, magában foglalja a homoszexualitást, mint a férfi identitással való azonosulást.”²⁸ Itt Butler érvelésének ellentmondásosságával találkozunk, és ebből származnak a transzszexuális öltözködésről adott értelmezésének következtetlenségei is: a kitaszított, elsődleges „szenvedélyes kötődés” butleri meghatározása két olyan szubjektív pozíció között ingadozik, ahonnan valaki egy férfira vágyhat. Ez vajon az, hogy valaki *férfiként* vágyik egy másik férfira, vagy az, hogy valaki arra vágyik, hogy egy férfi által vágyott nő legyen (aki a férfira vágyik). Más szavakkal: maszkulin identitásom vajon egy férfihoz fűződő kitaszított kötődésem melankolikus bekebelezése, vagy a (férfira vágyó) nő pozíciójába kerülés elleni védekezés? Butler később maga is érinti ezt a kétértelműséget:

Ha valaki egy nőre vágyik, ebből következik-e, hogy maszkulin diszpozícióból teszi ezt, vagy e diszpozíciót visszamenőlegesen tulajdonítják a vágyakozó pozíciójának, hogy fenn-tartsák a heteroszexualitást, hogy megértsék a vágyat tételező elválasztottságot vagy más-ságot?²⁹

A kérdés természetesen retorikai, – Butler nyilvánvalóan a második lehetőséget választja. Ez esetben azonban miért azonosítja a feminim diszpozícióval a másik férfira irányuló vágyat, mintha a férfi semmiképp sem akarna nő lenni, mert ez azt jelentené, hogy egy másik férfira vágyik? Nem azt jelzi-e mindez, hogy a szubjektum számára konstitutív primor-

²⁷ Uo. pp. 147, 146-147.

²⁸ Uo. pp. 137-138.

²⁹ Uo. 165.



diális veszteség nem definiálható a *homoszexuális* kötődés kitasztításának terminusaiban? Más szavakkal: *miért fél a férfi attól, hogy nővé váljon, miért nem lenne semmiképp sem nő?* Csakis azért, mert így egy másik férfira vágya (és más férfi vágya rá). Idézzük fel Neil Jordan *Síró játék* című filmjét, amelyben két férfi, heteroszexuálisan strukturált, szenvedélyes szerelmével találkozunk: a fekete transzsexuális Dil egy férfi, aki egy másik férfira vágyik, *nőként*. Úgy tűnik sokkal termékenyebb lehet, ha a szexuális különbséget *nem* előre megállapított szimbolikus differenciaként (heteroszexuális normaként) vesszük számításba, hanem mint olyat tételezzük, ami örökké kicsúszik a normatív szimbolizáció markából.

Butler joggal helyezkedik szembe azzal a platoni-jungi elképzeléssel, amely szerint a szexualizáció során elszenvedett veszteség a másik nem elvesztése volna (amely elképzelésen a teljes emberré egyesülő két félről szóló zavaros androgün mítoszok alapulnak): tévedés „azt feltételezni, hogy mindig és kizárólag a másik nemet veszítjük el, minthogy az a helyzet, hogy gyakran melankolikusan kötődünk saját nemünk elvesztéséhez, *paradox módon azért, hogy azonosuljunk vele*.”³⁰ Röviden, amit a platoni-jungi mítosz nem vesz számításba az az, hogy az akadály vagy a veszteség szigorúan véve inherens, nem külső: a veszteség, amit egy nőnek el kell fogadnia ahhoz, hogy nővé váljon, nem a maszkulinitás elutasítása, hanem paradox módon valaminek az elvesztése, ami épphogy mindörökre megakadályozza, hogy teljesen nővé válhasson – a „nőiség” jelmez, maszk, a nővé válás kudarcának pótléka. Vagy – Laclau fogalmaival – a szexuális különbség az antagonizmus Valósa, nem pedig a különböző oppozíciók Szimbolikusa: a nemi különbség nem az az oppozíció, amely mindkét nem számára meghatározza a másik nemmel szembeni pozitív identitását (tehát, hogy a nő az, ami a férfi nem, és ugyanígy fordítva is), hanem a közös Veszteség, amelynek értelmében a nő sosem teljesen nő, és a férfi sosem tökéletesen férfi – „maszkulin” és „feminin” pozíciók pusztán az inherens akadály, veszteség legyőzésének különböző módjai.

Ezért tehát a paradoxon, amely szerint „el kell vesztenünk saját nemünket, hogy azzá váljunk” még többet rejt magában a nemi különbségre nézve: amit el kell vesztenünk ahhoz, hogy elfogadhassuk a szimbolikus nemi különbséget, azaz a „férfi” és a „nő” kiegészítő szerepeit meghatározó szimbolikus oppozíciók elfogadott készletét, az maga a nemi különbség mint lehetetlen, valós. Azon dialektikus paradoxon, hogy egy létező csak annyiban *válhat X-szé*, amennyiben *X voltát* közvetlenül tagadja, pontosan az, amit Lacan „szimbolikus kasztrációnak” nevez: rés a szimbolikus hely és az őt kitöltő elem között, a rés amelynek értelmében egy elem csak annyiban képes *betölteni* helyét a struktúrában, amennyiben ő maga *nem* ez a hely.

Habár egy friss bestseller, a *Férfiak a Marsról, a nők a Vénuszról származnak* címe látszólag Lacan azon megállapításának egy változata, miszerint „nem létezik szexuális kapcsolat” (nem létezik komplementáris viszony a két nem között, minthogy különböző és összehasonlíthatatlan anyagból lettek megalkotva), Lacan mégis teljesen másra gondol: a férfiak és a nők nem egyszerűen azért összehasonlíthatatlanok, mert „különböző bolygókról származnak”, különböző pszichikus ökonómiával, és így tovább, hanem pontosan azért, mert kibogozhatatlan, antagonisztikus kapcsolat van köztük, vagyis mert *ugyanarról a bolygóról*

³⁰ Uo. 166.

jöttek, mintegy kiszakadva belőle. Másképp: a *Férfiak a Marsról*, a nők a *Vénuszról* származnak felfogását azért téves a „nem létezik szexuális kapcsolat” egy verziójaként megragadni, mert mindkét nemet eredendően konstituált pozitív entitásként ragadja meg, amely a másik nemtől függetlenül adott, és mint olyan, „nincs szinkronban” a másikkal. Lacan ezzel szemben a szexuális kapcsolat lehetetlenségét arra a tényre alapozza, hogy mindkét nemi identitás megvalósítását belülről akadályozza meg a másikhoz fűződő antagonisztikus viszonya, amely korlátozza teljes aktualizációját. „Nem létezik szexuális kapcsolat”, és nem azért mert a másik nem túl messze van, tökéletesen idegen a számomra, hanem azért mert *túl közel van hozzám*, idegen betolakodó (lehetetlen) identitásom szívében. Következésképp mindkét nem inherens akadályként funkcionál, amely miatt a másik nem sosem lehet „teljesen önmaga”: a „férfi”, amely miatt a nő soha nem képes teljesen, nőként megvalósítani önmagát, feminin ön-identitását; és fordítva, a „nő”-ben materializálódik az az akadály, amely meggátolja a férfi önmegvalósítását. Amikor tehát azt állítjuk, hogy a férfivá váláshoz először el kell veszítenünk magunkat, mint férfit, ez azt jelenti, hogy a nemi különbség már bele van írva a „férfivá válás” fogalmába.*

Csapi Attila és Varga Balázs fordítása

* A tanulmány folytatása a következő számban olvasható. (A szerk.)